Revista Politeia, N° 52, vol. 37. Instituto de Estudios Políticos, UCV, 2014:119-138

Los blocos afro* en Bahía. Máquinas de re-creación del territorio negro

The Blocos Afro in Bahía. Re-creations Machines of the Black Territory

Inés Pérez-Wilke**

Universidad Bolivariana de Venezuela
CESYC-Cátedra Libre África

Resumen

Es una aproximación a la experiencia de los blocos afro en la ciudad de Salvador de Bahía-Brasil, a través de un enfoque que permita ver la actividad de estos colectivos desde su potencia como agentes en la producción de realidad social. En este caso se muestran elementos discursivos y prácticos de los blocos afrobainos *Ilê Aiyê* y *Malê Debalê*, que ofrecen una actividad de producción en diversos ámbitos: artístico, pedagógico y finalmente político, consolidando un dispositivo social para la re-creación de territorios afrodescendientes, y la producción de una africanidad renovada en el seno de los contextos urbanos suramericanos. Entendemos aquí los términos "territorio" y "producción" (en el sentido esquizoanalítico de Deleuze y Guattari (2010a), que será retomado en Guattari y Rolnik (2006) y Cocco (2012). Esto implica mostrar el *bloco* afro como máquina deseante, así como mirar sus cualidades como agenciamiento social y sus flujos en diversos ámbitos de enunciación como territorio

Abstract

This paper concerns the experience of the Blocos Afro in Salvador de Bahia-Brazil, from an approach that helps to observe their activities in respect of their power as agents in the production of social reality. In this article, I will present the discursive and practical elements of Afrobahian Blocos Ile Aiye and Malê Debalê offering a production in various fields such as: art, education and politics, consolidating a social device for the re-settlement of African-descendants' territories, and producing a renewed Africanity within the South American urban contexts. I will use the terms "territory" and "production" in the schizoanalytic sense of Guattari and Deleuze (2010) to be taken up by Rolnik (2006) and Cocco (2012). This implies showing Blocos Afro as a desiring machine and looking at their qualities as a social agency and as flows in various spheres of enunciation: as a geographical territory, as political space, and cultural field. This theoretical approach is also based on the experience of involvement in

* Los blocos afro son comparsas que participan a partir de 1974 en el carnaval de Bahía, introduciendo una musicalidad, estética y formas danzarias de matriz afrodescendiente.

** **Correo electrónico:** inespw@gmail.com

Recibido: 19-08-2014
Aprobado: 06-01-2015

geográfico, espacio político y campo cultural. Esta aproximación teórica se funda, además, en la propia experiencia de participación en actividades de los mencionados *blocos* entre los años 2007 y 2009, así como la revisión de la información que estos colectivos ponen a disposición sobre su propio hacer, considerando también tesis y textos científicos producidos en Bahía sobre los mencionados colectivos. El presente artículo es un desdoblamiento de la investigación "Imaginarios afrourbanos: formas de la construcción identitaria", orientada a la comprensión de las dinámicas identitarias y alteritarias de las poblaciones afrodescendientes en contextos urbanos.

Palabras clave

Africanidad; diversidad cultural; alteridades

the activities of these Blocos between 2007 and 2009, and on reviewing the information that these groups made available about their own doing, also considering theses and scientific texts produced in Bahia on the aforementioned collectives. This is an unfolding work of a piece of research on *Afro-urban Imaginaries: Forms of Identity Construction*, aimed at understanding the dynamics of identity and otherness of African descent populations in urban contexts in South America.

Key words

Africanism; cultural diversity; otherness

INTRODUCCIÓN

La presencia y las singularidades generadas por las dinámicas de colectivos minoritarios y/o que presentan de hecho elementos de diversidad cultural, étnica o religiosa en los contextos urbanos suramericanos viene generando interés, así como planteando retos en diversos ámbitos del saber y de la experiencia relativa a los asuntos socioculturales. Este interés se tornó estratégico en los casos en que estas dinámicas toman forma de movimientos sociales vigorosos, tal como es el caso de la población afrodescendiente en varios países del continente, visible es países como Brasil, Colombia y Venezuela (Pérez-Wilke, 2013). Este hecho impulsó la investigación "Imaginarios afrourbanos: formas de la construcción identitaria", desarrollada desde la Cátedra Libre África de la Universidad Bolivariana de Venezuela. La misma pone en contexto el lugar de la tradición de matriz afrodescendiente y de la experiencia étnica, diaspórica y migrante de las comunidades donde esta presencia es mayoritaria, y donde vemos que reelabora formas de expresión cultural y de construcción identitaria en contextos urbanos. Frecuentemente nos referimos a comunidades periféricas o aisladas en contextos modernizados, haciendo visibles fronteras y deslindes de la ciudad en relación con comunidades campesinas, costeras o al margen. El objetivo es levantar una aproximación teórica que permita ver la matriz cultural afrodescendiente en sus marcas subjetivas, así como en las prácticas y expresiones performáticas y narrativas, originando un imaginario social que genera territorio diferenciado en el

corazón de comunidades urbanas. Esto, en sus dimensiones como sus cualidades como agenciamiento social y sus flujos, en diversos ámbitos de enunciación como territorio geográfico, como espacio político, como campo cultural.

Las cuestiones levantadas enfocan, en este caso, la experiencia y producción de los blocos-afrobahianos *Ilê Aiyê* y *Malê Debalê,* agrupaciones que reúnen trayectorias más largas, impacto político reconocido, así como algunos estudios previos orientados sobre su trabajo de los blocos afro en Salvador de Bahía, Brasil. Se observan prácticas artísticas, elementos discursivos, líneas de trabajo con implicaciones socioeducativas, articuladas a reinterpretaciones y localizaciones urbanas. Veremos cómo a partir de estas acciones se generan consecuencias sociales y políticas, especialmente en producciones reivindicativas de la alteridad, reflexivas de las relaciones interculturales y críticas en cuanto a formas de discriminación racial y relaciones de poder.

La aproximación teórica aquí levantada se funda en autores que colocan la acción política orgánica de los movimientos sociales, especialmente en el caso suramericano, como protagonistas de las dinámicas actuales de construcción social. Tal es el caso de Felix Guattari, junto a Gilles Deleuze (2010a, 2010b), Giuseppe Cocco (2012), Raul Zibechi (2006), Guattari y Rolnik (2006). Pero se ancla fundamentalmente en la propia experiencia de participación en calidad de espectadora, en actividades de los mencionados blocos entre los años 2007 y 2009, así como la revisión de la información que estos colectivos ponen a disposición sobre su propio hacer, considerando también tesis y textos científicos producidos en Bahía sobre los mencionados colectivos.

IMPRESCINDIBLE MIRADA HISTÓRICA

En el contexto de la historia continental, atravesada profundamente por el proceso colonial, los pueblos afrodescendientes no han cesado de generar estrategias que permitan la producción de territorio social propicio de sobrevivencia, resistencia y creación. Los movimientos afrodescendientes de diversa índole, desde la construcción de cumbes, quilombos y palenques, hasta la organización de cofradías, fraternidades, cabildos, grupos culturales, grupos religiosos, han generado constantemente, en sociedades primero coloniales y más tarde marcadas por el discurso moderno (que identificó sus comunidades como supersticiosas, atrasadas y pobres), espacios de heterogeneidad persistente, en ciudades como Cali, Caracas,

La Habana, Río de Janeiro y Salvador de Bahía (Pérez-Wilke, 2013). Durante el siglo XX este ejercicio se apoyó principalmente en el reconocimiento y difusión de los elementos expresivos y estéticos de la matriz afrodescendiente como hecho afirmativo. Las manifestaciones culturales afrodescendientes generaron gran cantidad de formas musicales y danzarias, algunas de la cuales han sido muy difundidas a nivel mundial, especialmente de Brasil y del Caribe. Estos procesos de recreación se han fundado en la acción de grupos comunitarios que han generado a partir de condiciones marginales o de subalternidad,[1] elementos de reafirmación étnica e identitaria que se expresan en el campo cultural, logrando en algunos casos posicionar el debate en los ámbitos de las políticas culturales y educativas. Esto va a generar espacios de agencia y visibilidad política que sin duda reconfiguran el mapa de relaciones de la ciudad, que aparecen como luchas populares en diversas ciudades suramericanas. Constatamos procesos similares, especialmente donde existen comunidades con un amplio porcentaje de población afrodescendiente, y cuando sus acciones discuten y modifican la construcción de alteridad. Este es el caso de los blocos afro en el estado de Bahía, Brasil.

La aparición de blocos afro era frecuente a finales del siglo XIX, pero desapareció en el transcurrir del siglo XX, momento en que la actividad religiosa y festiva afrobahiana fue duramente perseguida. Eran colectivos comunitarios de personas que se articularon en torno a la afinidad con elementos culturales de matriz afrodescendiente y a partir de ellos generaban una movilización cultural en zonas periféricas de la ciudad. La mayor visibilización de estas organizaciones se daba con su aparición en el carnaval. La desaparición de los blocos afro estuvo marcada por el proceso de modernización que impuso tendencias contrarias a las prácticas socioculturales de estas comunidades. Numerosas notas de prensa documentan cómo a principios del siglo XX, numerosos maestros y sacerdotes fueron perseguidos, arrestados y presos. Santos de Oliveira relata:

> En Salvador, el proceso de modernización de la ciudad fue iniciado por el gobernador de Bahía Joaquim José Seabra, especialmente en su primer mandato ente 1912 y 1916. Como en otros estados, la urbanización no aspiró solo la modernización de la apariencia física de la ciudad, sino que las costumbres de la población también fueron confrontadas con la referencia de la modernidad. La urbanización de Salvador tuvo como blanco principal las costumbres relacionadas con los africanos y sus descendientes.

---

[1] Usado desde la concepción de los estudios poscoloniales, quienes reinterpretaron el término propuesto por Gramsci. Véase a este respecto la acepción y desarrollo en Hommi Bhaba (2001).

> (…) Frente a esto, eran perseguidos cotidianamente los *capoeiras*[2] que se reunían en el *Terreiro*[3] *de Jesús* y en otras partes de la ciudad, los sambistas que cantaban y danzaban en el mercado modelo, así como *pais, mães e filhos-de-santo*[4] (Santos de Oliveira, 2007, p. 2).[5]

No es hasta los años setenta, con el movimiento Ilê Aiyê, que es reinstaurada una presencia fuerte, afirmativa y sobre todo política de la población afrodescendiente en la ciudad. Acompañada en lo sucesivo por otros colectivos que surgieron rápidamente, como el Malê Debalê, Olodum y más tarde Muzenza, mostrando progresivamente una mayor elaboración estética y discursiva. Frente a la tendencia de la música comercial de tríos eléctricos, bossa, pop, rock y otros géneros introducidos por la industria mediática, re-aparecen grupos con un trabajo basado en la percusión polirrítmica, vestuario y formas danzarias afrobrasileñas: afoxe, maracatú,[6] samba, así como nacientes propuestas rítmicas, como es el caso del samba-reggae.

UNA LECTURA DEL MOVIMIENTO AFROBAHIANO

La presencia de los blocos afro en Bahía a partir de los años setenta del siglo XX puede ser interpretada como expresión de diversas fuerzas en el seno de la población afrobahiana, evidenciando enfoques diversos desde los colectivos sobre su propio hacer y diversos posicionamientos sobre la realidad social. Existe un discurso persistente en torno a la conservación de las tradiciones ancestrales, donde cultores y practicantes, preocupados con la desaparición de elementos culturales

---

2 Por *capoeira* se entiende, en este caso, a los jugadores o luchadores de una forma popular de danza-arte de defensa personal, del mismo nombre, traído de Angola y desarrollado por los esclavizados afrodescendientes en suelo brasileño.

3 Terreiro, literalmente patio plano, plaza de encuentro. En la tradición afrobrasileña hace referencia al lugar y la casa donde se realizan las ceremonias rituales de la tradición yoruba.

4 Se conserva el nombre portugués de los oficiantes rituales de la religión afrobrasileña del Candomblé: *pais, mães* e *filhos-de-santo.*

5 Texto original: Em Salvador, o processo de modernização da cidade foi iniciado pelo governador da Bahia Joaquim José Seabra, notadamente no seu primeiro mandato entre 1912 e 1916. Como em outros estados a urbanização não visava apenas a modificação da aparência física da cidade, os costumes da população também foram confrontados com as referências de modernidade.
A urbanização de Salvador teve como alvo principal os costumes relacionados aos africanos e seus descendentes. (...) Diante disso, eram perseguidos cotidianamente os capoeiras que se reuniam no Terreiro de Jesus e em outras partes da cidade, os sambista que cantavam e dançavam no mercado modelo, assim como pais, mães e filhos-de-santo (Oliveira, 2007, p. 2). (Todas las traducciones de citas literales al español son de Inés Pérez-Wilke).

6 Son cortejos danzantes, nacidas de prácticas religiosas, en su dimensión festiva, que toma las calles durante el carnaval. Hoy día se entiende por ese nombre a los ritmos de sus formas musicales.

de matriz africana, se dedican a la difusión de estos saberes y prácticas. Así mismo, hay un frente organizativo de la lucha contra la discriminación racial, cuya principal motivación es responder a las evidencias de un racismo persistente en el seno de la sociedad bahiana y brasileña, oculto bajo el mito de la democracia racial. Se registra, además, el de la resistencia sociocultural como forma afirmativa frente a las dos realidades supramencionadas, asumiendo la realidad de población discriminada, marginada, invisibilizada, colectivos con discursos más radicales que más que la integración demandan reparaciones.

En este trabajo proponemos una aproximación a la actividad de estos colectivos desde su potencia como agentes en la producción de realidad social. En el caso de los blocos afrobahianos Ilê Aiyê y Malê Debalê, se presentan elementos discursivos y prácticos que evidencian una actividad de producción en el ámbito artístico-cultural, pero más allá de eso muestran cómo han asumido claramente programas sociales y articulaciones políticas, señalando un horizonte de acción más amplio y con claros fines de incidencia y transformación social. Identificamos aquí la producción de una africanidad propia, brasileña, suramericana, en el seno de los contextos urbanos, que ha alcanzado instancias de toma de decisiones, diseño de políticas y participación en la gestión sociocultural. El objetivo de estas estrategias es que incorporen formalmente los elementos, problemáticas y demandas de la población afrodescendiente al debate público.

La palabra producción connota, en este contexto, una actividad social *maquínica*, que se origina en el deseo, en el sentido esquizoanalítico de Deleuze y Guattari (2010a). Los colectivos afro se articularían, por su fluidez, flexibilidad, multidimensionalidad y complejidad en la producción de enunciados, como *máquinas, que,* en este contexto sería un tipo de agenciamiento social, tal que permite modelar incansablemente los flujos del deseo y que genera a su vez más flujos, más territorio; en este sentido, una actividad maquínica proliferante. La producción de territorio existencial es entendida aquí como la capacidad de generar contextos de posibilidad para la producción de enunciados propios para la producción de lo social, en el marcaje de espacios geográficos, en la singularidad de sus campos culturales y también en el contexto de las dinámicas políticas.

Esto implica ver el bloco afro como un agenciamiento colectivo que produce sentido a partir de flujos de deseo colectivos e individuales, alimentado por elementos semánticos, expresivos y operativos de matriz afrodescendiente y que elaboran y reelaboran aspectos centrales de las nociones identitarias y alteritarias en el contexto urbano. El bloco, como máquina deseante, opera emitiendo marcas

en territorio geográfico, en las actividades generadas, en el lugar de encuentro, en la atracción de población afrodescendiente de otras comunidades, en marcas *de performance* de determinada comunidad, en este caso los barrios de Curuzú-Liberdade e Itapuã en zonas densamente pobladas de la ciudad de Salvador.

En el campo cultural, la producción estética, el sonido, la imagen, el vestuario, la poesía oral, el cuerpo en movimiento, refunda el lugar de la producción cultural afro en un nuevo contexto, el de la actualidad suramericana, subversión de los códigos excluyentes de la modernidad eurocéntrica a una contemporaneidad brasileña. En el contexto político se generan discursos que abordan el contexto moderno desde una perspectiva crítica, apoyándose en enunciados afirmativos, reivindicativos, estimulantes desde y para la población afrodescendiente, pero también dirigidos a la población en general e inclusive al Estado, marcando, a partir de un lugar de enunciación concreto, una incidencia política plural.

Más allá de la denuncia justa y necesaria de una diáspora forzada e inhumana y de las visiones románticas de África, se trataría de la reconstrucción y rearticulación de la potencia creativa del pueblo afrodescendiente, volviendo a levantarse. Dicho en palabras de los investigadores brasileños Fernandes (2009) y Nóbrega (2012), se trataría no de una mirada nostálgica hacia África, sino de la "reinvención de África" o la "recreación de la África imaginada" en tierra brasileña. Esto es, la aparición de fuerzas organizadas en un contexto cuya hostilidad implicaba la reafirmación y el desarrollo de una cierta potencia flexible y fértil de ese acervo, que permitiese disputar y crear espacios sociales nuevos. En este sentido nos dice Fernandes: "Sin embargo, como los blocos afro y los afoxés no reproducen la ideología del poder, sino que, al contrario, expresan la herencia tribal, la religión y toda la fuerza de la cultura negra heredada de los esclavos, terminan instaurando en la fiesta, la contradicción y la disputa por un espacio que no les está asegurado por el público local" (2009, p. 139).[7]

La aproximación maquínica permite entender los posicionamientos conceptuales arriba mencionados, de conservación, de reivindicación y de resistencia, como parte de un agenciamiento complejo, no necesariamente consciente, que articulando elementos estéticos y políticos basados en la africanidad local genera condiciones

---

7 Texto original: Porém, como os blocos afros e os afoxés não reproduzem a ideologia do poder, mas, ao contrário, expressam a herança tribal, a religião e toda a força da cultura negra herdada dos escravos, acabam por instaurar na festa a contradição e a disputa por um espaço, que não lhes é assegurado pelo público local (Fernandes, 2009, p. 139).

subjetivas, individuales y colectivas que movilicen las prácticas y nociones de la alteridad. Toman cuerpo, de este modo, dinámicas que posibilitaron la expansión de un territorio oprimido y reducido al mínimo por las dinámicas coloniales y modernas. Colocar desde la organización y la acción cultural el debate de la fuerte presencia silenciada de tradiciones de matriz afrodescendiente, movilizar el afecto a partir de esa realidad refundó un territorio para las discusiones políticas vinculadas a racismo, patrones de belleza, discriminación implícita y explícita, relación raza-clase-ciudadanía, revisión curricular en educación formal de los contenidos racistas, límites de los paradigmas epistémicos de la educación formal vigente, así como revisión histórica en la narración y construcción del papel de la población afrodescendiente en la historia colonial y moderna brasileña.

¿QUÉ BLOCO ES ESE?

¿Qué bloco es ese?
Yo quiero saber
Es el mundo negro
Que vinimos a danzar para usted
Para usted
Somos criollo loco
Somos de lo mejor
Tenemos el cabello duro
Somos el poder negro

Blanco, si usted supiera
El valor que el negro tiene
Tomaba baño de alquitrán, blanco,
Para ser negro también
No te enseño mi astucia
Ni tampoco mi filosofía
¿Por qué?
Quién da luz a un ciego
Es una luz blanca
en Santa Luzía
Ay, Ay Dios Mío.

Ilê ayê

PAULINHO CAMAFEU[8]

---

[8] Texto original: Que bloco é esse?/Eu quero saber/É o mundo negro/Que viemos mostra prá você/Prá você/Somos criolo doido/Somos bem legal/Temos cabelo duro/Somos black power/Branco, se você soubesse/O

El Ilê Aiyê, organización con cuarenta años de historia, nacida en el barrio Curuzú, Liberdade, en la ciudad de Salvador de Bahía, aparece en tiempos de dictadura y moviliza al pueblo negro a partir de una musicalidad propia, reencontrando en la propuesta estética un vector de restitución de una voz perdida. Ese flujo discursivo va a generar para su propio crecimiento otros ámbitos de acción, más allá de la participación en el carnaval. Lo que la organización llama sus acciones sociales serían desdoblamientos orgánicos de las necesidades, deseos y afectos territorializados, primero en poesía, música y danza. Aquí aparecen la *Escola Mãe Hilda*, proyecto educación formal para niños y niñas entre 7 y 12 años, que contempla como ejes transversales asuntos raciales y de género. La *Band-Erê*, proyecto de educación no formal basado en los preceptos de arte-educación, con talleres de percusión, danza, canto, literatura. Finalmente, la *Escola Profesionalizante*, dirigida a jóvenes, que busca facilitar las posibilidades de desarrollo y acceso al mundo laboral de los jóvenes participantes. La cohesión del grupo en torno a políticas claras de transformación discursiva y práctica de asumir la negritud como un elemento de posicionamiento político, así como el debate levantado en torno a su etnicidad radical, es transversal a todas las acciones que desarrollan.

La especificidad de la experiencia de negritud en Bahía, uno de los reductos de las fuerzas esclavistas del Brasil colonial, resistentes a la tendencia mundial abolicionista, coloca como ineludible el debate intercultural y el reconocimiento de deudas sociales y desigualdades históricas. Las tensiones que producen, no solo en Bahía, las acciones afirmativas afrodescendientes, señaladas de racismo, de favoritismo, de resentimiento social, permiten de igual modo traer a la palestra un debate soslayado y evidenciar recurrencias coloniales. Las acciones afirmativas y de reparación sacan el debate del ámbito de la tolerancia y su vinculación directa con desigualdades y lastres en las condiciones sociales y económicas. Este debate permitió paulatinamente la articulación del bloco con instancias gubernamentales en materia de cultura, educación, atención a la juventud, refrendada por el nombramiento de este bloco como patrimonio cultural.

---

valor que o preto tem/Tu tomava um banho de piche, branco/E ficava preto também/Não te ensino minha malandragem/Nem tão pouco minha filosofía/Por quê?/Quem dá luz ao cego/É bengala branca/em Santa Luzia/Ai,ai meu Deus (Ilê ayê, escrita por Puaulinho Camafeu y presentada por el bloco en su primera aparición en 1975).

EL MALÊ

Es, en el sonido del Malê
Es, en el Malê-Debalê
Qué me voy a mecer
Ahí en el Malê-Debalê
Donde Ogum hizo su altar
Es ahí que se va a tocar para ese orisha.
En el toque del adarrum[9]
El pueblo va a hacer ronda
Llamando a la nación para oír el sonido de Ijexá[10]
Obá-Logum, Oramiã, Ogum-de-Lê[11]
Deja bajar a toda la multitud
Ogum Maiê, Ogum Mejê
Ogum Beira-mar
Deme permiso para danzar
Ogum Maiê, Ogum Mejê
Ogum Beira-mar
Deme permiso para danzar

Malê Debalê.

EDIL PACHECO/PAULO CÉSAR PINHEIRO[12]

El Malê Debalê, creado como Sociedad Cultural Recreativa y Carnavalesca *Malê Debalê,* fue fundado en 1979, en la localidad de Itapuã; nace a partir de una organización familiar, con la participación de vecinos y amigos. Esta comunidad negra, con un acervo común, pero sobre todo con una cotidianidad compartida en sus vivencias, deseos y necesidades diarias, amasa los elementos primarios que permiten la aparición y articulación de este agenciamiento, que se presenta como

9 El adarrum es un ritmo en el toque de tambor, rápido y continuo, utilizado en las ceremonias religiosas del candomblé para la invocación de los orishás, deidades de esta religión.

10 Ijexa, nombre de un nación africana originaria de lo que hoy es Nigeria, sobrevive como ritmo musical religioso, tocado a algunos orishas.

11 Obá-Logum, Oramiã, Ogum-de-Lê, Ogum Maiê, Ogum Mejê, Ogum Beira-mar, todos estos nombres corresponden a personificaciones diferentes del orisha Ogum.

12 Texto original: Ê, no som do Malê/É no Malê-Debalê/Que eu vou me embalar/Lá no Malê-Debalê/Que Ogum fez o seu gongá/É lá que se vai bater pra esse orixá/No toque do Adarrum/O povo vai rodear/Chamando a nação pra ouvir o som Ijexá/Obá-Logum/Oramiã, Ogum-de-Lê/Deixa descer toda falange/Ogum Maiê, Ogum Mejê/Ogum Beira-mar/Me dê licença e permissão para dançar/Ogum Maiê, Ogum Mejê/Ogum Beira-mar/Me dê licença e permissão para dançar (Malê Debalê. Edil Pacheco/Paulo César Pinheiro, cantada por Virginia Rodrigues en el album Nós, 2000).

una organización sociocultural vigorosa y singular. El desdoblamiento orgánico que constituyen estos blocos está alimentado por elementos históricos de esta zona del Recóncavo baiano, que fue lugar de incontables alzamientos de la población negra contra el secuestro, la esclavitud, llegando inclusive a un movimiento que reclamó el retorno a África. El nombre del colectivo hace referencia a una de ellas *La Revuelta de los Malês,* en 1835, levantamiento de población mayoritariamente nagô, de religión musulmana, que fue duramente reprimido, pero que por su alcance quedó marcando la posibilidad de la resistencia y la subversión.

Las fuerzas operantes de este imaginario social y unas condiciones y dinámicas de vida compartidas encontraron condiciones de territorialización en la práctica danzaria y musical de los *afoxés* y las prácticas religiosas reconocidas como propias, autoafirmativas y festivas, y una vez más haciendo evidente su potencia como discurso político más allá del plano conservacionista o folclórico. La fiesta, en este sentido, en sí misma se entiende como un agenciamiento popular que permite elaborar colectivamente elementos de su propia cohesión. Como explica Lucia Fernandes:

> La fiesta es, por lo tanto, siempre una producción de la cotidianidad, una acción colectiva, que se da en un tiempo y lugar definidos y especiales, implicando la concentración del afecto y de las emociones alrededor de un objeto que es celebrado y conmemorado, cuyo producto principal es la simbolización de la unidad de los participantes en la esfera de una determinada identidad. Fiesta es un punto de confluencia de las acciones sociales cuyo fin es la propia reunión activa de sus participantes (Fernandes, 2009, p. 138).[13]

En el caso de este bloco, ha sido pionero en la presencia masiva de bailarines en los carnavales, con cuerpos de más de mil bailarines. Toda una producción danzaria nacida de los referentes religiosos afrobahianos y alimentados por el espíritu festivo, que genera un espacio de creación colectivo y cohesor. El bloco afro en su cuerpo danzario opera como una unidad viva, donde aun cuando hay la presencia de un director, es la fuerza de los flujos grupales y del empuje corporal de los más experimentados lo que potencia los liderazgos que se turnan, generándose un movimiento con fuerza y sentido colectivo, autónomo y maquínico. En palabras

[13] Texto original: A festa é, portanto, sempre uma produção do cotidiano, uma ação coletiva, que se dá num tempo e lugar definidos e especiais, implicando a concentração de afetos e emoções em torno de um objeto que é celebrado e comemorado e cujo produto principal é a simbolização da unidade dos participantes na esfera de uma determinada identidade. Festa é um ponto de confluência das ações sociais cujo fim é a propia reunião activa dos seus participantes" (Fernandes, 2009, p. 138).

de Cocco: "Lo que este cambio produce es la diferenciación ontológica: nuevas y múltiples formas de vida, biopolítica. El cuerpo, abriéndose a la biopolítica, es afectado por ella, y esa afectación ya es, por sí misma, potencia" (2012, p. 249). El bloco Malê Debalê, con su presencia, generó un elemento nuevo; en un carnaval llevado principalmente por los grupos musicales en camiones rodeados por sus seguidores, introdujo el cuerpo de baile. Con el Malê, *el afoxê* danzante toma la calle con un colectivo denso, con su vestuario que se distanció de las fantasías cariocas y retoma elementos tradicionales africanos.

De igual forma, el *Malê Debalê* asume una tarea socioeducativa con la incorporación de niños y niñas, en *O Malezinho,* proyecto de atención y formación popular de las jóvenes generaciones. Las formas expresivas musicales y danzarias operan como vehículo para la actualización de lazos sociales, históricos y políticos en la comunidad. Al igual que las acciones sociales del *Ilê Aiyê,* aparecieron como apuestas a complejizar los propios objetivos y alcances del grupo en el ámbito político y una proyección en el tiempo a través del trabajo con las nuevas generaciones. Paralelamente se aspira a preparar a las niñas y niños afrodescendientes para avanzar en la transformación de las condiciones sociales de injusticia, desigualdad y prejuicio racial.

Aunque no es un colectivo religioso, es visible la presencia de elementos del *Candomblé,* práctica espiritual de raíz africana, como contexto cultural de referencia y fuente de los elementos estéticos que son por esta vía legitimados e introducidos en el imaginario colectivo de la ciudad. La diversidad religiosa de la ciudad de Salvador de Bahía, a pesar de la oficialidad de la Iglesia católica y de la histórica persecución de otras prácticas religiosas, no pudo ser asfixiada, y se levanta a partir de los años sesenta y setenta del siglo XX como cualidad propia de la ciudad. La convivencia de las religiones de tradición africana, principalmente *yoruba* y *banto*, la religión musulmana, diversas formas de espiritismo, cristianismo protestante, elementos de origen indígena y formas sincréticas de las anteriores, permitió el desarrollo progresivo de un imaginario colectivo abierto a esa diversidad espiritual y sus sincretismos. Es importante en este sentido identificar los aportes y las luchas del *pueblo de santo*[14] y en su última etapa de los bloco afros, en ese camino de reconocimiento y visibilidad de la diversidad espiritual brasileña en su complejidad.

---

[14] Pueblo de santo, en portugués *povo de santo,* es una autodenominación que se dan las personas que participan de las religiones de origen africano en Brasil y por filiación las personas vinculadas a las causas y prácticas afrodescendientes.

EL BLOCO: LA MÁQUINA DESEANTE DE LA COMUNIDAD AFRO

En ambos casos vemos un ejemplo situado de las dinámicas suramericanas en las cuales los elementos étnicos y culturales han fundado dispositivos políticos, en que la reafirmación del lazo social permite la aparición de un dispositivo eminentemente productivo, fértil, proliferante, que pugna por modificar en sus simientes las construcciones sociales de raza y clase y en general las nociones identitaria y alteritaria en sí mismas como problema central de la sociedad brasileña. La manera compleja como los movimientos regionales fundados en aspectos de diversidad cultural y étnica modifican el mapa sociopolítico queda expresado en Cocco en estos términos:

> De este modo llegamos a una definición de una dinámica de transformación que no implica ni la relación instrumental sujeto-objeto, ni el intercambio impersonal y posesivo del mercado, sino el intercambio –es decir, la circulación– de puntos de vista: es el proceso el que interesa, en su materialidad e inmanencia absolutas. La relación con el «otro» es horizontal, heterogénea e indispensable (Cocco, 2012, p. 249).

Estas organizaciones comunitarias asumieron propuestas, luchas y proyectos en el ámbito educativo, como señala Nóbrega, sustituyendo, en cierta medida, tareas que habían permanecido bajo control del Estado. Identificaron esta como única forma posible de introducir elementos y categorías en la formación y la producción cultural, abiertamente heterogéneas a las prácticas y discursos hegemónicos lastrados de la lógica colonial y articulados al proyecto modernista, naturalizados en la educación formal. Los blocos generaron allí territorio empoderado, radicalmente alteritario, que a través de la acción pública va consiguiendo legitimidad y visibilización. Se trata de la producción popular de políticas comunitarias para orientar prácticas culturales, artísticas, educativas y políticas, cuya motivación es poner en contexto y en debate las tendencias y construcciones hegemónicas, especialmente sobre sí mismos y sobre las relaciones interculturales, y colocarlas en el contexto situado de la urbe moderna (Nóbrega, 2012, p. 108).

En definitiva, es interpelar la construcción occidental y eurocéntrica de la negritud a través de la reafirmación cultural, pero principalmente se trata de generar un flujo robusto de producción estética y discursiva que modifique las condiciones y correlaciones de las disputas sociales relacionadas con etnicidad, raza y matriz cultural. Se trabaja en la reconstrucción de los relatos colectivos en los que se

vigoriza el lazo social, esta vez desde el reconocimiento de potencias, del control de espacios, de producción de discursos y del eco generado en el resto de la sociedad, así como en los ámbitos nacional e internacional. De manera circular, como veremos, resulta e implica la producción de un territorio semántico afrobrasileño contemporáneo en el seno de la sociedad actual, que no es una reproducción de los códigos africanos, sino una gramática nacida en América, y actualizada, reelaborada, articulada, visibilizada y llevada al contagio masivo por la emergencia de estos colectivos. La naturaleza política, antirracista, de reafirmación cultural afrodescendiente, evidenciada en el discurso y la praxis de estos colectivos, han movilizado cambios e instaurado polémicas sociales en relación con la diversidad étnica, religiosa y cultural en Salvador, y generado tendencias estéticas, formas musicales y danzarias nuevas.

Esta mirada sobre el fenómeno de la africanidad productiva en Suramérica, encuentra un importante referente teórico para la comprensión de la agencia afrodescendiente en Brasil en el trabajo de Leda Martins, quien realizó un estudio sobre los *congados* y *reinados*[15] en Minas Gerais, cuando plantea la figura de las encrucijadas en las culturas *nagó* y *bantu* como un elemento central para estos procesos de producción cultural, que toma fuerza en tierras suramericanas, toda vez que los horrores del proceso colonizador y del tráfico esclavista obligaron a los grupos culturales a encuentros difíciles que aun hoy estamos en proceso de comprender: "Operadora de lenguajes y de discursos, la encrucijada como tercer lugar, es generadora de producción sígnica diversificada y, por tanto, de producción semántica" (Martins, 2013, p. 24). La encrucijada sería entonces un elemento clave de los agenciamientos afrodescendientes en la producción de sentidos, de vectores de actuación legítima para la comunidad afrodescendiente, en una operación con gran incidencia social y que como vemos modifica nociones previas de lo suramericano, lo brasileño, lo bahiano en este caso, enriqueciéndolo en sentido sociocultural; es claro, con consecuencias políticas de esta aparición-tensión en el debate público.

La proliferación, a partir de la diáspora, de una africanidad suramericana, en este caso brasileña, es la aparición de un territorio de enunciación propio que al

---

[15] Según Martins (2013), los *reinados* son definidos por una estructura simbólica compleja y por ritos que incluyen no solo la presencia de las guardas, sino la instauración y respeto de una estructura social. Mientras que los *congados* son manifestaciones populares, en los cuales santos católicos son festejados africanamente, en comunidades donde no exista el reinado.

apoyarse en su acervo para recrearse produce nuevos elementos. Martins continúa su explicación de estas dinámicas análogas de la siguiente manera: “La naturaleza curva de esa cultura agenciaría las estrategias simbólicas, los juegos rituales del lenguaje, operativizando la reposición de los signos y sentidos africanos en las redes discursivas brasileñas, en un movimiento de reversibilidad y heterogeneidad (2013, p. 40).

Las cualidades dinámicas y productivas de estos colectivos en la recreación prolífica de enunciados y, en definitiva, de territorios existenciales, cobran mayor importancia vistos como dispositivos de agencia que generan territorio desde y para estos colectivos. Los mismos han permitido a las nuevas generaciones de los sectores populares, en su mayoría afrodescendientes de comunidades periféricas, encontrar elementos de identificación, organización, autorreconocimiento y empoderamiento para accionar política, y socialmente alcanzando instancias estatales de gestión.

Sin embargo, las relaciones de los movimientos sociales con los aparatos estatales ha presentado históricamente contradicciones y dificultades importantes, tal como señala Walter Sousa

> Como primer límite constaté el tipo de relación que se establece con el mito de la democracia racial y del racismo cordial. Toda vez que este dificulta la comprensión de las desigualdades raciales, así como permitió a la élite, la elaboración de representaciones convenidas de nuestras relaciones raciales, se imbrica en la representación y constitución de nuestras identidades nacionales, sea de brasilidad, sea de bahianidad. Lo que, a su vez, permitió una apertura simbólica en esta narrativa, para incorporar las representaciones étnicas, construidas por el movimiento cultural negro y que fueron insertadas y reelaboradas como íconos de la bahianidad. Esto dificultó la afirmación política de símbolos demarcadores diferenciales de la negritud, constituyéndose en un límite concreto en el combate contra el racismo y en la elaboración de una identidad positiva, que no fuese expropiada, estereotipada y mercadeada por la élite dominante en el poder del Estado.
> (…)
> Un segundo factor limitante se relaciona con el tipo de cultura política vigente en la sociedad bahiana, basada en relaciones clientelares y de padrinazgo, las cuales son retroalimentadas por una gran desigualdad social, que lleva a los sectores marginados de la sociedad de la población a recurrir a este tipo de estrategias de sobrevivencia, considerando que los mecanismos formales de acceso a la

ciudadanía o son deficientes o están elitizados y expropiados por la élite, cuando le interesa (Sousa, 2006, p. 130).[16]

En este sentido, vemos que los flujos de territorialización pueden ser capturados (Deleuze y Guattari, 2010b). Las tendencias inerciales del Estado, así como la industria cultural y sus estrategias actúan como aparatos de captura que buscan la conservación de sus estructuras, formas de adaptación e incorporación de los flujos desencadenados por los blocos. Como contraparte existe, parafraseando a Oswald de Andrade, el ejercicio antropofágico de estos colectivos, que le permite apropiarse y negociar instancias formales estatales reconducidas hacia objetivos y agendas propias. La tensión entre estas disyunciones permanece y genera polémicas, por ejemplo, la referente a la conformación de una Secretaría de Reparación, con el objetivo de generar políticas de protección, especialmente de empleo e ingreso igualitario para los jóvenes afrodescendientes. Es, pues, una organización que opera en varios niveles de flujo, estético, político, educativo, generando debate y disputando territorio.

La dinámica necesariamente simbiótica que se da en las relaciones tradición-modernidad (referida aquí a la tensión-fusión de elementos religiosos, estéticos y narrativos de origen africano y de las recreaciones, actualizaciones del pueblo afrobahiano durante los siglos XX y XXI, apoyadas en la circulación, visibilidad mediática y potencia del carnaval brasileño) es posible solo mediada por las dinámicas alteritarias, que han permitido a los movimientos sociales asumir la otredad como un lugar legítimo de discurso. Asumirse otro, como interlocutor activo, productor de discurso, de territorio, de flujos y vectores de enunciación que interpelan el discurso central, hegemónico, implican una complejización de las dinámicas colectivas que Brasil ha proyectado a nivel internacional.

---

[16] Texto original: Como primeiro límite constatei o tipo de relação pautada no mito da democracia racial e do racismo cordial. Uma vez que este dificulta o entendimento das desigualdades raciais, bem como permitiu à elite, a elaboração de representações consensuais de nossas relações raciais imbrica na representação e constituição de nossas identidades nacionais, seja de brasilidade, seja de baianidade. O que, por sua vez, permitiu uma abertura simbólica nesta narrativa para incorporar as representações étnicas, construídas pelo movimento cultural negro, que foram inseridas e reelaboradas como ícones distintivos da baianidade. Isto dificultou a afirmação política de símbolos demarcatórios diferenciais da negritude, constituído-se em um limite concreto no combate ao racismo e à reelaboração de uma identidade positiva que não fosse apropriada, estereotipada e mercadologizada pela elite dominante em poder de Estado.
(...)
Um segundo fator limitante diz respeito ao tipo de cultura política vigente na sociedade baiana, pautada em relações clientelistas e de apadrinhamento, as quais são retroalimentadas por uma grande desigualdade social que leva os setores marginalizados da população a recorrerem a este tipo de estratégias de sobrevivência, tendo em vista que os mecanismos formais de acesso a cidadania ou são deficientes ou elitizados e apropriados pela elite, quando a interessa (Sousa, 2006:130).

En el texto *MundoBraz*, Giuseppe Cocco (2012) describe las complejas dinámicas asociadas a los sectores populares y la heterogeneidad étnica y cultural que se da en los contextos urbanos periféricos brasileños. Reflexiona en torno al crecimiento espontáneo de las comunidades periféricas, tomándolas como agenciamientos maquínicos, que incluso es proyectada en el escenario global donde parece continuar su expansión.

DEBATES ALTERITARIOS

Para concluir, revisamos entonces la producción específica de narrativas renovadas en torno a la negritud, producción de espacio y acción propios, producción de discursos y políticas comunitarias y luego regionales en torno a las relaciones interculturales, derechos sociales, reivindicaciones culturales y las prácticas educativas que incorporan perspectivas pedagógicas propias e incluyen aspectos de diversidad cultural en cuyo centro opera la noción de alteridad. En el caso del *Ilê* como movimiento negro, aportan nuevas preguntas y nuevas perspectivas pedagógicas como resultado de la interacción de proyectos educativos desarrollados, coherentes con la necesidad de emancipación de quien no es hegemónico en el plano político (Guimarães, 2001, p. 1).[17]

El ejercicio constante de estos grupos, forma visible y notoria de una tradición silenciada, irrumpe pues en la escena como dispositivos populares, masivos, singulares que colocan en el centro de la discusión brasileña asuntos evadidos, o no visibles, racismo, diversidad cultural, mito de la democracia racial, interculturalidad, relación raza-etnia-clase-ciudadanía, entre otras cuestiones centrales, a una construcción pluricultural del Brasil que trascienda el mito de la democracia racial y la mirada floclorizante de los medios y de la industria turística, y genere condiciones de equilibrio, justicia y diálogo intercultural.

Estos colectivos han generado asimismo polémicas y debates necesarios a la construcción de un país y un Estado pluricultural que debe afrontar de manera imperiosa estos debates: "(…) La fiesta ha conseguido dar visibilidad y dimensión a las contradicciones ideológicas latentes en las relaciones de la sociedad bahiana"

---

[17] Texto original: No caso o Ilê como Movimento Negro, trazem novas questões e novas perspectivas pedagógicas resultantes da interação de projetos educativos desenvolvidos coerentes como a necessidade de emancipação de quem não é hegemônico no plano político (Guimarães, 2001, p. 1).

(Fernandes, 2009, p. 139).[18] Y la disputa política es también territorial, en sus formas radicales por el control de espacios, los espacios de la comunidad, pero también por el derecho a espacios, el centro de la ciudad, el espacio privilegiado de la escena, y de la escena mediática, la salida al exterior, la incorporación afirmativa de lo negro en la construcción en el amplio mapa de Brasil. Esto a través de la fiesta, encuentro y contagio, producción de ondas y flujos, también en la música y la danza. El intercambio, como vemos aquí, está fundado en una operación de reflexividad, no como reflejo de lo igual, sino en la posibilidad de introducir elementos singulares, propios, en plano de lo social y de este modo introducirlos en el universo de los otros, en imágenes que se multiplican y se desdoblan, ese otro para quienes se estaba en cierto sentido invisible. Este intercambio, impedido o negado, ha sido reinstaurado por la acción de los movimientos afrodescendientes, como actores no encuadrados en el discurso hegemónico, interpelándolo, de hecho. Es esto lo que proponen Guattari y Rolnik, en su texto *Micropolítica*, texto por lo demás nacido del diálogo de estos autores con diversos movimientos sociales de Brasil: "Poner en práctica la producción de una subjetividad que va a ser capaz de administrar la realidad de las sociedades «desarrolladas» y, al mismo tiempo, administrar procesos de singularización subjetiva que no confinen a las diferentes categorías sociales (sexuales, raciales, culturales u otras minorías) al encuadramiento dominante del poder" (Guattari y Rolnik, 2006, p. 35).

Esto nos permite valorar políticamente las formaciones espontáneas comunitarias que pugnan por poner en escenas narrativas locales, abriendo espacios para la producción local de sentido, y a partir de allí impregnando otros ámbitos de la vida social. El aparato político que logra constituirse a partir de la fiesta y de la recreación de los acervos comunitarios en el mundo contemporáneo ha dado muestras –nos asentamos en los casos mencionados– de renovado vigor y de ser alternativas en la práctica frente los discursos unitarios, homogeneizantes, positivistas, que vienen mostrando límites epistémicos para comprender las dinámicas sociales actuales.

El reto de escapar a la captura del poder y la inercia estatal, así como conjurar la banalización mercantil, son tareas permanentes que exigen capacidades de negociación, de articulación, de huida, de absorción por parte de los movimientos sociales. En palabras de Cocco, citando a Deleuze:

---

[18] Texto original: "(...) a festa tem conseguido dar visibilidade e dimensão às contradições ideológicas latentes nas relações da sociedade baiana" (Fernandes, 2009, p. 139).

> Deleuze afirma que en una sociedad todo huye, en tanto que una sociedad se define por sus líneas de fuga; para completar, sostiene «huir huyendo, pero, huyendo, buscar un arma!». ¿Qué significa esto? El mismo Deleuze responde: «La cuestión siempre fue organizativa», es decir, es posible una organización que no se amolde al aparato del Estado como lo es también oponer la máquina de guerra de las líneas de fuga al aparato de Estado. En la fuga, hay dos determinantes: uno binario y otro constituyente (Cocco, 2012, p. 270).

Vemos pues en los movimientos socioculturales la potencia que ofrece la experiencia estética y creadora como epicentro del encuentro alteritario, de la puesta en juego, en el centro de la urbe contemporánea, de discursos otros que obligan desde la acción estética a un movimiento que genera transformación social, generando devenir político. La música, la danza, las hojas, los frutos, la creación colectiva, la improvisación colectiva, la poesía oral, el cuerpo adornado, el cuerpo danzado, el cuerpo colectivo tomando la ciudad contemporánea y dictando sentidos colectivos que proliferan también en la gestión estatal, en legislación, en producción teórica. Tenemos aquí una máquina política con el rostro afrodescendiente de Suramérica.

REFERENCIAS

BHABHA, H. (2001) "Unsatisfied: Notes on vernacular cosmopolitanism", en Castle, G. (ed.). *Postcolonial discourses: An anthologie.* EE.UU: Editorial Wiley.

COCCO, G. (2012). *MundoBraz. El devenir Brasil del mundo y el devenir mundo de Brasil.* Madrid: Editorial Traficantes de Sueños.

DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (2010a). *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.

DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (2010b). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.* Valencia: Editorial Pre-Textos.

FERNANDES, L. (2009). "Malê Debalê, uma origem, uma tribo, uma festa". *Revista Repértorio: Teatro y Danza*, 12: 137-142.

GUATTARI, F. (1992). *Caosmose: Um novo paradigma estético*. Río de Janeiro: Ed 34.

GUATTARI, F. y ROLNIK, S. (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Editorial Traficantes de Sueños.

GUIMARÃES, E. (2001). A ação educativa do Ilê Aiyê: reafirmação de compromissos, restabelecimento de princípios. Tese de Doutorado em Educação pela Faculdade de Educação/ UFBA, Salvador de Bahía.

MARTINS, L. (2013). "Afrografías da memoria", en Pérez-Wilke, I. y Márquez, F. (comps.). *Nuestra América negra: territorios y voces de la interculturalidad afrodescendiente*. Caracas: Ediciones UBV.

NÓBREGA, N. (2012). "Africanidades espetaculares dos blocos afros: Ilê aiyê, Olodum, Malê Debalê e Bankoma para a cena contemporânea numa cidade transatlántica*"*. *Revista Repertorio: Teatro y Danza,* 19:103-113.

PÉREZ-WILKE, I. (2013). Imaginarios afrourbanos. Formas de la construcción identitaria en la ciudad de Caracas. Trabajo de ascenso presentado ante la Universidad Bolivariana de Venezuela, Caracas.

SANTOS DE OLIVEIRA, I. (2007). "Astúcias do povo-de-santo pelas ruas de Salvador" [en línea]. Anales del XXIV Simpósio Nacional de História 2007. Associação Nacional de História–ANPUH. Disponible en: http://anpuh.org/anais/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S24.1277.pdf [Acceso 12 julio 2014].

SOUSA, W.A. (2006). Ilê Aiyê e a relação com o estado: interfaces e ambigüidades entre poder e cultura na Bahia, Salvador. Dissertação (Maestría) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. S/P.

ZIBECHI, R. (2006). "La emancipación como producción de vínculo", en Ceceña, A. (Comp.). *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado*. Buenos Aires: Clacso.